

March 2019

Renewing the Centurial Discourse of Chinese Literary Theory Through the Genealogy of Spirit: Case Study of Zong Baihua and Li Changzhi

Yunyan Zhang

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Zhang, Yunyan. 2019. "Renewing the Centurial Discourse of Chinese Literary Theory Through the Genealogy of Spirit: Case Study of Zong Baihua and Li Changzhi." *Theoretical Studies in Literature and Art* 39, (2): pp.88-96. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol39/iss2/12>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

从精神谱系看百年中国文论话语新变的可能性

——以宗白华、李长之为中心的探讨

张蕴艳

摘要: 宗白华《中国艺术意境之诞生》的初稿与增订稿,有很大的不同。增订稿以浓厚的中西比较意识,突出强调了意境的精神向度。当宗白华将意境视为“使人类最高的心灵具体化、肉身化(Incarnation)”时,“Incarnation”当也具有深层的宗教精神的含义,而非仅仅是表层的审美表达的方式。“象征”则是这种最高的心灵具体化、肉身化的一个途径。李长之的文论与美学思想在很多方面都延续了宗白华的思考,从他们的精神联系可见现代中国除胡适、陈独秀的思想启蒙路径之外的另一精神脉络。精神向度的思考是他们的文论的基石,其源头是德国现代美学的新浪漫主义与生命哲学的精神谱系。而其中的一位重要关节性人物,就是狄尔泰。狄尔泰对“精神”的理解直接影响了宗白华、李长之。并且由精神史到文论,他们强调“精神性”与“科学性”的学术思想为现代中国美学与文学学术范式性的新变提供了可贵的参照。

关键词: 文论; 美学; 精神谱系; 精神史

作者简介: 张蕴艳,文艺学博士,上海交通大学人文学院讲师,主要从事二十世纪中西文论与思潮研究。通信地址:上海市闵行区东川路800号人文楼214室,邮政编码:200240。电子邮箱:zhangyunyan@sjtu.edu.cn 本文系国家社科基金重大项目“《鲁迅手稿全集》文献整理与研究”[项目编号:12ZD167]后期滚动的阶段性成果。

Title: Renewing the Centurial Discourse of Chinese Literary Theory Through the Genealogy of Spirit: Case Study of Zong Baihua and Li Changzhi

Abstract: A disparity exists between the first and the revised edition of Zong Baihua's *The Birth of Chinese Artistic Conception*. Adopting a comparative methodology, the revised edition highlights the spiritual dimension of artistic conception. When Zong Baihua regards artistic conception as “incarnation of the supreme human mind,” the word “incarnation” is more than a metaphor for an aesthetic expression; it also gestures at a deep meaning of religious spirit. “Symbol” is one of the ways to actualize such incarnation. Influenced by Zong's theorization of religious spirit, Li Changzhi's literary theory and aesthetical thinking further shows a modern Chinese genealogy of spirit that is different from the path of enlightenment led by Hu Shi and Chen Duxiu. As the foundation of Zong's and Li's literary theories, this spiritual dimension shares two origins generated in German modern aesthetics: Neo-Romanticism and life philosophy. Dilthey, a key figure in this, directly affected Zong Baihua and Li Changzhi by his understanding of “spirit”. Moreover, Zong's and Li's theorization of “spirit” and “science” contribute to the intellectual fields from history of spirit to literary theory, which provides us with valuable references to new paradigm changes in modern Chinese aesthetics and literary studies.

Keywords: literary theory; aesthetics; genealogy of spirit; history of spirit

Author: Zhang Yunyan, Ph. D., is a lecturer in the School of Humanities at Shanghai Jiao Tong University. Her research interests are the theories and thoughts of Chinese and Western literature in the 20th century. Address: Room 214, Humanities Building, 800 Dongchuan Road, Minhang District, Shanghai 200240, China. Email: zhangyunyan@sjtu.edu.cn This article is supported by the Major Project of National Social Science Fund (12ZD167).

一、宗白华“意境”论与美学的精神谱系初探

笔者在比较宗白华《中国艺术意境之诞生》的初稿与增订稿时发现,两者有很大的不同。研究者大多引用增订稿或未加区分地引用,很少注意两者的区别,实蕴有深意。《中国艺术意境之诞生》初稿^①(宗白华,第二卷 326—38)与《中国艺术意境之诞生(增订稿)》^②(第二卷 356—74)的不同,从文本层面看,主要有以下几方面:

一是副标题的加入,如“引言”“一、意境的意义”“二、意境与山水”“三、意境创造与人格涵养”“四、禅境的表现”“五、道、舞、空白:中国艺术意境结构的特点”。

二是内容的大量增加,如“引言”中增加的文字,的确使题旨更为清晰。作者认为现代中国处于历史的转折点上,“对旧文化的检讨,以同情的了解给予新的评价,也更显重要。就中国艺术方面——这中国文化史上最中心最有世界贡献的一方面——研寻其意境的特构,以窥探中国心灵的幽情壮采,也是民族文化的自省工作”(第二卷 357)。

三是关于核心概念“意境”,原稿的定义为“造化与心源的合一”(第二卷 326);而增订稿先是细分了人与世界关系的六种境界:功利境界、伦理境界、政治境界、学术境界、艺术境界和宗教境界;再是特别提出,“艺术境界”介于学术境界和宗教境界之间,是以赏玩宇宙人生的“色相、秩序、节奏、和谐”,来“窥见自我的最深心灵的反映;化实景而为虚境,创形象以为象征,使人类最高的心灵具体化、肉身化”(第二卷 358);三是对各种境界承担的功能作了区分(第二卷 358)。

四是初稿偏于中国的意境论的梳理,较少涉及国外理论,即便提到,也是陪衬。而增订稿则比较意识浓厚,引用大量国外资料来互相比较。比如论到中国艺术意境结构中“道”的具象化、肉身化,他举了侯德林(荷尔德林)的诗句:“谁沉冥到/那无际际的‘深’,/将热爱着/这最生动的‘生’”,认为此诗句体现了中国哲学“就‘生命本身’体悟‘道’的节奏”(第二卷 367);再如针对“艺术形象的象征作用”,他以歌德的一段话比拟庄子《天地》篇中提出的,只有艺“象罔”(虚幻的景象)才能获得“玄珠”(道真)的寓言,来说明艺术家是以创造虚幻的景象来象征宇宙人生的真际

的(第二卷 367—68)。

从以上四方面皆可见,他特别想在增订稿中突显的题旨,就是中西艺术境界内在幽眇的精神及其外在表现。这一题旨,他用禅境的三个层次描述之:即从直观感相的模写,活跃生命的传达,到最高灵境的启示(第二卷 362)。在另一篇《中国艺术三境界》里他用更简洁的三个境界说明之:写实的境界、传神的境界、妙悟的境界(第二卷 382)。最后的目标是达到如王船山所说的“以追光蹊影之笔,写通天尽人之怀”的境界,他认为这是中国艺术的最后的理想和最高的成就,是“诗家正法眼藏”(第二卷 371)。而这三个层次,特别是关于禅境三层次的表述,又与“精神科学”哲学家狄尔泰对生命意义的“体验”“表达”与“理解”三术语神似。

这样,此处就不得不再多停顿一下,一是探讨一下宗白华受狄尔泰的影响问题。宗白华接受狄尔泰的影响一案,就笔者所见,到目前为止学界有不少当作已成的定论,但详细揭示宗白华美学思想具体到底在哪些方面体现了对狄尔泰的继承或扬弃,并不到位。云慧霞较为详细地比较了宗白华与狄尔泰在美学思想形态上的种种相似,诸如两者在“同情的了解”之类的思想上的相似(86—89),但这种比较若是没有落实到更为具体的文本、段落与概念的辨析,则还是流于印象式的描述。但另一方面,这种影响比较又是非常必要的。因为狄尔泰作为“精神科学”的集大成者,他的“精神”概念有无影响到宗白华对“艺术精神”的理解,在哪些方面发生影响,在哪些方面被宗白华作了改造,都关系到“精神科学”与中国文论、美学和思想史之关系的整体理解。比如,一个绕不过去的问题是,宗白华也接受了康德、叔本华、柏格森等人的不少影响。如宗白华在《康德唯心哲学大意》中曾提到康德的“形而上心,与佛家相所说第八识分齐颇相似”(第一卷 14)。问题是,若在三者的理论能兼容的情况下,如何辨析其接受的成色?而当三者的理论矛盾时,则接受的情况当更为复杂。以康德为例,狄尔泰的体验说和认识论既不同于康德先验论,也非经验论,而是以社会历史内容的经验为基础进行的理论再综合。康德在宗白华的文章中占据的篇幅远远大于狄尔泰,那么何以见得宗白华就取狄尔泰而舍康德呢,特别是在两者矛盾的情况下?这就必须回到影

响、接受的文本现场,作考古式的追根溯源的辨析才可。回答这一问题还有不小的难度,但有一点值得引起注意的是:狄尔泰对康德也有继承关系。连接这种关系的一个重要中介人物就是施莱尔马赫。狄尔泰的《施莱尔马赫传》从多重叠加的视角去接近施莱尔马赫,其中就谈到施氏批判地吸收了康德的哲学,而这一点在施氏《论宗教》一书中也有所显示,施是康德伦理学最早的系统批判者(邓安庆“中译本导言”;施莱尔马赫3)。在讨论康德哲学时,狄尔泰花了大量篇幅来分析康德的作品。狄尔泰也受康德先验论的影响,批判地追问历史理性的性质和范围,希望以此为基础发展出新的历史理性批判(穆尔21—22)。狄尔泰与康德的联系表明,宗白华在接受康德的同时也接受狄尔泰,在理论的内在理路上是可能的。

二是上文的初稿与增订稿比较中的一些关键词,值得深入辨析,以鉴定宗白华文论与思想的谱系来源。比如宗白华对境界六个层次的划分以及境界内含的时空观,是可让人联想到康德对知情意的划分及其时空观的,但这需要更为细致的辨析,也不是本文的目的。而从增订稿补充的内容看,“肉身化”与其“象征”论等关键词,还未被人深入探讨过,但却是隐含有深意的。罗钢在解读宗白华意境论时已注意到,“肉身化”对应的英文词是“Incarnation”,指的是“心灵的形式化”(48),这已颇为接近“Incarnation”的一个内涵了。而除了“肉身化”,“Incarnation”还有一层“道成肉身”的基督教的含义。宗白华将意境视为“使人类最高的心灵具体化、肉身化”时,“Incarnation”当也含有更深的宗教精神层面的意思,而非仅仅是用来说明表层的审美表达的方式那么简单。这与他在增订稿“作者附识”中强调增订稿比初稿题旨更为突显是一致的,即对精神向度的突显。这与狄尔泰对“精神”的理解是一致的。狄尔泰认为“精神科学”中的“精神”(Geist),指的是人类精神和人类本性的总体。而作为“创形象以为象征”的“象征”,则是这种最高的心灵与精神“具体化、肉身化”的一个途径(第二卷358),是内在情性与外在形象的一种联合。陈旭光曾指出《少年中国》杂志的一个最重要的特色就是对法国象征主义诗的广泛译介。如田汉对“新罗曼主义”的理解,与象征主义的要义相近,认为新罗曼主义(Neo-Romanticism),是以直觉、暗示、象征的妙

用,探出现实背后的真生命而表现之,是“从眼睛里看得到物的世界,去窥破眼睛看不到的灵的世界,由感觉所能接的世界,去探知超感觉的世界的一种努力”(陈旭光72—77)。可见,“象征”早在《少年中国》时期及宗白华那里,就不仅只是一种文学的表现手法,而是关乎超验世界的一种方式。事实上,法国“象征主义”以“表象主义”或“新浪漫派”等命名从五四时期传入中国,并在之后二十多年被广泛运用,其“象征”意蕴就是超越了传统“象征”的单一意义指涉而包含广阔的宇宙情思在内的。这就补充证明了他的包含“象征论”在内的“境界论”的精神向度之内涵。

此外,初稿与增订稿还有第五个方面的不同,即除了内容的差异,两者在如何写上也是不同的。初稿囿于对中国传统美学风貌的描述与概括,更近于传统印象式的批评笔记;而增订稿中强化的中西比较意识,也使他更注重文章本身的逻辑结构,更多地采用条分缕析的论证方式,科学思维的介入即便不是取代了艺术思维,至少也是与之并驾齐驱。从中可见作者虽论述的是中西艺术中的终极关怀与宗教精神,但科学的研究意识是非常自觉的。事实上,科学与宗教,是宗白华从“少年中国”时期就已深入探究的命题。体现在此增订稿中,就是对“境界论”内在超越精神的追索,以及对其外在表达式上如何更具科学性、客观性的努力。因此,从宗白华40年代成熟期的文论与美学思考,窥斑见豹,我们可以从思想史上更加全面广泛地认识宗白华在早年就确立的对科学与宗教关系、科学与宇宙观、人生观的关系的理解。这是支撑其文论的基石。

早年宗白华的宇宙观人生观,一方面固然可从他本人的著作、文章、译介等直接寻觅(但这一方面成果较多,限于篇幅笔者不作为重点展示了);另一方面也可从多种比较、论争、对话与潜对话中见出,从后一方面可更为立体地看到思想史在科玄论争问题上的多重面影。一是他与胡适、陈独秀等启蒙一派构成一种潜在的对话或论争,从中可见他们宇宙观人生观鲜明的分歧。如他的《说人生观》对莱布尼兹的评价,体现出与胡适社会救赎论不同的精神旨趣。宗白华批评了莱布尼兹的世界乐观论,提倡“超世入世派”。宗认为,“超世入世派,实超然观之正宗[……]其思想之高尚,精神之坚强,宗旨之正大,行为之稳健,实

可为今后世界少年,永以为人生行为之标准者也。”(第一卷 25)这与胡适借莱布尼兹引出自己“淑世主义”的人生观不同,宗更强调内在自我的精神超越的问题;从外在社会改造维度看,宗白华在《我的创造少年中国的办法》(笔名宗之樾)一文中指出,他之创造“少年中国”,是要“在山林高旷的地方,建造大学,研究最高深的学理,发阐东方深阔幽远的思想,高尚超世的精神,造成伟大博爱的人格,再取西方的物质文明,发展我们的实业生产,精神物质二种生活,皆能满足”(第一卷 38)。这也体现出他在精神文化维度上的改造的旨意,而非胡适的从“小我”到“大我”的社会制度方向的改造。除了胡适,他与陈独秀的论争则可更直接地看出宗白华与启蒙一派的异同。宗与陈两人在要求《少年中国》杂志坚持“科学的精神”和“学理的价值”上并无太大的差异,分歧在于,一是对唯物派的人生观宇宙观的不同态度,比如宗白华早年倚重叔本华和柏格森学说,从直觉说和创化论中汲取理论资源;而陈独秀在科玄论战中是尖锐地批评了柏格森的创化论,即便是与他同样站在科学派立场的胡适和丁文江,他也批判他们的唯物论不够彻底,认为胡适自称的“科学人生观”还是唯心论的;二是对德国现代哲学的褒贬不一。宗白华质疑陈独秀把德国哲学看成是“离开人生实用的幻想”的看法,^③他举例说德国唯心主义哲学家奥伊肯(李长之也推崇之)的人生哲学,“他那种热烈的感情,探究人生实际的价值和意义”,他反问说,难道是“离开人生实用的幻想么”(第一卷 140)。不过宗白华虽与胡、陈等思想启蒙派有种种思想分歧,他本身还是属于五四思想启蒙一派,只不过与胡适、陈独秀注重外在社会层面的启蒙路径不同,他更注重启蒙思想与人类形而上关怀相关联的内在心灵的觉知问题,并希望以学术化的方式回应之。例证如其在《致北京少年中国学会同志书》中提出学会精神是“专从事于健全无妄之学术,求得真理”(第一卷 26)。

二、从宗白华到李长之的学术传承

从宗白华到李长之的精神谱系之延续与学术薪火之传承,也可见除胡适陈独秀的思想启蒙路径之外的另一精神脉络,如果说前一脉络是从对

立面排除那些非宗白华的观点,那么这一脉络就是从正面确立宗白华之精神谱系的由来与发展:这里首先得提一下方东美。方东美与宗白华的精神联系,这方面已有个别的研究,比如刘悦笛称宗白华接受了方东美的许多哲学层面的影响,方是创立者,宗只是接受者(16—19);汤拥华也注意到宗白华描述的“东西文化及其哲学”一条研究路线,即从梁漱溟的《东西文化及其哲学》到方东美的《哲学三慧》(52—58)。王一川把这一谱系进一步拓展到包括方东美、唐君毅在内,直至五十年代以后如徐复观等人对中国艺术精神的勾勒,称之为“心灵诗学”(王一川 59—67)。另有不少论者将宗白华与朱光潜并提,还有一些则论述从王国维“境界说”到宗白华“境界说”的联系,这些方面的关系研究与精神史相关,但是否都可归入精神谱系还有待进一步深入斟酌;其次是宗白华之后的谱系延续,可从宗白华对李长之的影响见之:

一、他们对歌德、席勒等德国作家、美学家的解读相似。如宗白华《歌德的人生启示》,称“歌德自己的生活和人格却是实现了德国大哲学家莱布尼兹(Leibniz)的宇宙论”,就是,“宇宙是无数活跃的精神原子,每一个原子顺着内在的定律,向着前定的形式永恒不息的活动发展,以完成实现他内潜的可能性,而每一个精神原子是一个独立的小宇宙,在他里面像一面镜子反映着大宇宙生命的全体”;宗白华认为歌德就是这样一个精神原子,认为歌德的生活“象征了这个原则”,“与万物为一体”。宗借用郭沫若译《浮士德》的诗句说,一方面,生命要伸张:“我架起时辰的机杼,替神性制造生动的衣裳”;但另一方面,这个狂妄的生命也需要形式和定律来收缩,规范,才能完成,恰如歌德的《神性》一诗所说:“依着永恒的、正直的/伟大的定律,/完成着/我们生命的圈”(第二卷 7—9)。有意思的是,李长之对歌德的解读也指出,他接受考尔夫写歌德传记的精神史方法。他在阅读考尔夫评论歌德的文章后写的心得之一是,此书让他知道,“研究一个作家,当追求其现象界之背后的精神核心”,即“理念的歌德”;再是让他知道“所谓精神史的方法,例如作者把歌德放在文艺复兴以来的人生形式之动摇中去理解”(第十卷 213)。李长之所述的以精神史的方法理解歌德这一生命个体,也是宗白华的思考方式。

二、宗白华为李长之诸多著作和译作写序。如《〈艺术领域中的绝对性必然性与强迫性〉编辑后语》，针对现代哲学领域把“真”“善”“美”解释作某种特定社会心理和意识形态的倾向，肯定它们的“绝对标准”，批驳某种文化价值相对主义的倾向，以建立人生行动的基础。宗白华肯定李长之将此问题向艺术领域内作了发挥（第二卷246）。

三、宗白华和李长之共享着德国思想资源。如方东美标举斯宾格勒“文化者，乃心灵之全部表现”（汤拥华 52—58）的文化观，就影响了他们。再如宗白华为唐君毅而写的文章《〈中国哲学中自然宇宙观之特质〉编辑后语》，赞扬唐精辟地解剖了“中国精神”（第二卷242）；他的《〈心灵之发展：献与生活路上之同路青年〉编辑后语》，赞唐作《由常识到哲学》是给青年以“精神的食粮”（第二卷289）；又有《〈心灵之发展（续）〉编辑后语》，指出，能否从唯物的宇宙观里寻回自己的心灵，从而“不致堕入理智的虚无或物质的奴隶，而在丰满的充实的人格生活里，即爱的生活里，收获着人生的意义”，赞扬唐君毅把近代自然科学和唯物论忽略的这一精神人格的要义发挥了出来（第二卷290）。这些可能都给李长之以启示来写作古代先贤的传记批评；而宗白华为梁宗岱而写的《〈屈原之死〉编辑后语》更是直接与李长之写的对梁宗岱《屈原》的评论形成对话（李长之，第三卷212）。

四、由思想到学术，宗与李宇宙观人生观上的承续也导致两人文论主张上的相通与相似。表现在：首先，宗的“同情的了解”与李的“感情的批评主义”、主张“跳入作者的世界深味吟咏”；在为李长之译作的《文艺史学与文艺科学》写的跋中，宗白华标举德国学者治学精神：一是富于哲学精神，好追问形而上学的问题，“眼光阔大而深远，不怕堕入晦涩艰奥”；另一方面极端精细周密，“不放松细微末节”，赞扬李的此本译作也有这个特点。“文艺科学”作为近代德国艺术史的一个新概念（第二卷186），被他们所共同推举，隐含着他们对人文学术的科学求真的态度。所以他们一方面追求“精神性”，一方面追求“科学性”，这也与前述增订稿的主旨一致；其次，“精神史”的批评方法，前已述宗白华、李长之在阅读歌德等传记时即已关注此方法，这一方法在德国美

学家批评家中多有运用，而以狄尔泰为集大成者。宗与李都接受了这一方法论的启迪，并自觉地运用之。如宗白华在《唐人诗歌中所表现的民族精神》对精神史的民族特性的阐释，与李长之借狄尔泰的全面、联系、发展的精神史方法原则去进行作家研究与传记批评写作，是一致的；再次，两者在艺术内容与形式的关系理解上，都极为重视将内容方面对内在情感体验与精神深度的理解，和形式的表达融贯在一起。比如宗白华《论中西画法的渊源与基础》提出，美的形式“之最后与最深的作用”，是“由美入真”，“深入生命节奏的核心”（第二卷99）。宗白华的“象征论”与李长之的“感情的型”的文论，也具有一定的可比性。如宗白华称“一切生灭相，都是‘永恒’的和‘无尽’的象征”，它“使人默会于意象之表，寄托深而境界美”（第二卷409）；而李长之的“感情的型”，主张文学作品将社会、时代等因素如外衣层层剥离之后，剩下的精神核心可归入失望与憧憬两种元感情形式，它既是具体的情感，又经过极度的抽象，代表人类精神的两极，可谓是内容与形式的极致的融合。四是两者在悲剧观上的传承关系。宗白华认为，西洋自古希腊以来的“悲剧精神”，在于“人性由剧烈的内心矛盾才能掘发出的深度”（第二卷414），李长之借用浮士德的形象说，浮士德“那种内部的充满无限的神性和有限的世界的矛盾”，是一种“世界的哀愁”（第十卷208）。故而，他们都是着眼于世界观而非仅仅是文体来看悲剧的精神向度。

三、对狄尔泰理论的再改造与对中国艺术精神的再创造

由上述联系进一步追溯，可见德国现代哲学美学尤其是柏格森以来的新浪漫主义与生命哲学的精神谱系，是导致他们的文论与美学思想相似之处的最初也是最终的源头。需要补充说明的是，这里所指的“谱系”这一术语，并非单纯是在尼采和福柯的反思和解构的意义上使用的。国内外自尼采到福柯的谱系学研究成果虽然众多，运用福柯的谱系学方法进行批评实践也较为常见，但在光谱意义上提出重整民族精神传统的，只有少数学者。事实上，从生命哲学与美学的精神光谱看，除叔本华、尼采、柏格森等人之外，其中还有

一位对中国现代生命哲学与美学而言至关重要的关节性人物,就是狄尔泰。狄尔泰对“精神”的理解也直接影响了宗白华、李长之对精神史的传承。这除了前述宗白华文章中直接提到狄尔泰之处以外,还可从宗白华对“意境”“象征”“传神”“妙悟”“精神”等关键词与狄尔泰学说的关键词的相似见出。比如可从他们对核心词汇“精神”的理解中窥见。他在《论唯物派解释精神现象之谬误》中,先开宗明义界定“精神”的含义:“精神现象即吾人亲证之感觉、思想、情绪、意志。”(第一卷 45),宗白华认为精神现象虽常依物质现象而存在,但并非物质现象本身;构成客观物质世界的“感觉与思想”,“是精神所创造”(第一卷 49);宗又认为文学是“用以表写世界人生全部的精神生命”的,以“宇宙全部的精神生命为总对象”(第一卷 172)。这与狄尔泰认为精神性的事实是人所有活动之目标的想法一致。

探讨“精神”与追求形而上的品格是宗白华、李长之在上世纪三、四十年代的美学、艺术思想与文论的旨趣所在。但宗对精神世界的探索,最终又没有真正走向对彼岸世界与终极价值的追求,而是停留于人生层面伦理实践的探讨。这可以说是宗白华、李长之精神史方法的共同的限度。比如从宗白华对悲剧精神的领会看,还是诺斯替主义的。即他将神性与人性、善与恶等价值看成是二元对立的东西,以人的直觉来理解神的真理的某种神秘主义宗教意识,如《〈托尔斯泰语录〉等编辑后语》,宗称“他的悲剧意味的逃亡和死,使我们对他有近代基督之感”。宗的《〈自我之解释〉编辑后语》称杞尔格嘉德(克尔凯廓尔)从对近代西洋文明“社会全体之高度机械化”的怀疑中“重新发现自我之意义与价值”,将“认识你自己”不仅称作哲学史的开端,也是一切人生思想的“终极目的”(第二卷 293)。从中可见宗所谓的“精神”还是人本主义的,以人为本而非真正以神为本的。这或许与他泛神论的思想以及佛理、禅宗、心学等杂糅的宗教观相关。他感叹西洋文艺自希腊以来所富有的“悲剧精神”,在中国艺术里,却得不到充分的发挥,且往往被拒绝和闪躲;认为人性由剧烈的内心矛盾才能掘发出的深度,往往被浓挚的和谐愿望所淹没,中国心灵里固然并不缺乏雍穆和平大海似的幽深,然而,“由心灵的冒险,不怕悲剧,以窥探宇宙人生的危岩雪

岭,发而为莎士比亚的悲剧,贝多芬的乐曲,这却是西洋人生波澜壮阔的造诣”(宗白华,第二卷 413—14)。中西文化、哲学与宗教观的比较是宗白华所处那个时代盛行的一种风潮,如贺麟、方东美、牟宗三、唐君毅等都长于这样的比较。但此处宗的这种惋惜之叹某种程度上是一种自侃。无独有偶,李长之对基督教精神的理解,也是人本主义的。他曾说,“人本理想的来源是两个,一是文艺复兴的人的理想,一是新教徒的人的理想。”(第十卷 209)这或许还是来源于狄尔泰以及狄尔泰的思想资源之一施莱尔马赫神学的影响。

而当宗白华在《中国艺术意境之诞生》中尝试把德国浪漫主义诗人诺瓦利斯、荷尔德林的诗歌与中国古典艺术精神汇通之时,40年代的李长之一方面也沉浸于德国哲学美学的译介中,另一方面则将译介中的学术思想资源运用于对中国古典文化的巡礼中,特别是侧重精神史与精神史方法的运用,以“迎中国的文艺复兴”。李长之的精神史方法之形成,得益于他从德国浪漫主义到新浪漫主义的思潮的考察。通过对神秘事物与人的“魔性”的内在观照与超越,李长之发现了浪漫主义与新浪漫主义之间的通道。促成他的这一认识拓展的,同样不得不提到狄尔泰。狄尔泰为何能承载从浪漫主义与新浪漫主义的这一发展?这就得追溯狄尔泰的思想资源之一施莱尔马赫。狄尔泰在学术生涯的不同时期都写有与施莱尔马赫相关的文章。施莱尔马赫的富有浪漫主义色彩的神学思想也深深地浸润着狄尔泰。概括来看,李对狄尔泰的继承与再改造有两点:一是李对狄尔泰的继承偏向狄尔泰早期,以体验说为核心。因狄尔泰的体验学说契合了他对浪漫主义思潮“内在观照”(李长之,第九卷 242)的宗教实践方式的认识。对狄尔泰后来以“表达”为中心的阐释学路径,以及狄尔泰所担心的“意义”“体验”“表达”与“理解”之间可能发生的悖论与错位,李并未有充分意识;二是从其传记批评看,李长之淡化了狄尔泰思想中的神性维度,对世俗人文主义的关注,超过了他对超越之维的观照。李长之认为“新浪漫主义”是虚己而以民族为文化使命的承载者的。当然这样一来,狄尔泰基督教意识中人文主义的那一面,也被李长之吸收,运用得有过之而不及,这也可能是导致李长之放弃1930年代个人主义立场而在1940年代转向民族主义与集团

主义的因素之一。当然由于其传记批评的写作,他对狄尔泰的接受要比宗白华来得更明晰一些。笔者已另撰文探讨李长之传记批评对狄尔泰精神史方法的运用,此处不再赘述。^④

尽管宗、李吸收了不少狄尔泰的理论,但他们也对之进行了再改造。再改造的原因源自宗、李在狄尔泰等域外理论启发下对中国艺术精神的再发现及再创造。宗、李文论的示范意义的具体表现:一,他们提出具有原创性的标举“精神”的形而上品格的核心文论概念,即继王国维“意境说”之后,宗白华提出了更具体系性的“意境”(或“境界”)理论,李长之则延续此一理路,提出“感情的批评主义”“感情的型”等理论。具体而言,宗白华将狄尔泰的“体验、表达与理解”运用于中国传统的意境论中,再创为“幽眇以为理,想象以为事,惆怅以为情”的审美三部曲(这三部曲有时又被他简化为“写实、传神和妙悟”这三种更具传统诗学意味的词),其目的在于“使人默会于意象之表,寄托深而境界美”。这就极大地提升了传统“意境说”的精神境界,并且他借助诸多中国古典诗词、绘画、音乐与舞蹈等艺术的解读,将狄尔泰的“精神”概念转化为“中国艺术精神”概念,在提升了传统“意境说”的形而上品格的同时,创造性地保留了这一概念的民族性内涵。李长之的“感情的批评主义”是对王国维“以血书者”和宗白华“同感论”的继承,其“感情的批评主义”的核心理论“感情的型”,则继承了从王国维到宗白华的“意境说”而接着说,从人类情感形态共名的角度回答了普世性与民族性之间的一种融合关系,从而发展了“意境说”这一概念的民族性内涵;二,从“意境”(或“境界”)的形式层面看,宗白华明确提出“象征”是“意境”的形式,这就把处于传统印象式批评的范畴用现代的逻辑性语汇重新加以认识,并以“意境-象征”论为核心基础,形成了相关的一系列概念群,这就迈出了学术研究方法的“科学性”的一大步。事实上,“精神性”与“科学性”几可说是宗白华一以贯之的学术思考。比如早在1920年《新文学底源泉》中,他就提出改造旧文学的两大步骤,“科学精神的洗涤”和“新精神生活内容底创造”(第一卷172);这两大思考后同样被李长之所继承发展。李长之延续宗白华,标举“文艺科学”的概念,并从谱系学角度梳理这一概念的源头与发展过程,在描述其发展过程中尤其着重从内在精神

层面梳理了从浪漫主义到新浪漫主义的通道,并将之运用于中国文论再创中,这是对“文艺科学”之“科学性”的一大发现及发展。总之,发掘以“意境论”为代表的“中国艺术精神”的“精神性”,并以“科学性”的方法发掘之,是宗、李文论具有返本开新的新范式的可能性的两大基本要素。

狄尔泰《精神科学引论》(第一卷)试图将“精神科学”与自然科学相并举,由对个体人的精神研究,扩展为对整个民族“系谱学根源”的分析(72)。狄尔泰的精神科学与精神史方法,方东美、宗白华、李长之等都从中受惠。但狄尔泰精神科学与精神史范式性的学术影响,他对中国学者再创具有本民族特色的文论的价值,当代中国学者还缺乏足够的认识。因此笔者借宗白华、李长之与狄尔泰的影响研究来加以探讨。而影响研究的目的在于发掘他们对形成中国文论话语新范式的价值。回顾20世纪文论史与美学精神史来看,对中国现代文论产生很大影响的美学家如叔本华、尼采、柏格森等,和狄尔泰同属于“生命美学”之一脉,这一脉与马克思主义在中国现代文论中构成怎样的对话或精神联结,还缺少探讨。可是另一方面,与马克思同处于一个时代的狄尔泰,他从精神科学的立场与马克思从历史科学的立场出发所共同探讨的命题,却有深刻的时代精神关联。故而宗白华、李长之等从超越性的宗教精神向度旁开的这一谱系,即便不能算是新范式的开拓,至少在已有的范式里修补、丰富并拓展我们对文论史与美学精神史的认识。事实上也有一些学者开始从库恩“范式”的意义上理解宗白华。如学者王锦民认为宗白华“形上学”、美学研究的目的是要建立自己的中国形上学体系,学者赵君、章启群等人也将宗白华对中国艺术的整体性阐发看作建构现代中国美学体系的一个范式(章启群22—30);但他们较为侧重这种范式的中国性,而对宗白华美学思想的现代美学范式意义的德国性,看得比较清楚的有学者张泽鸿,他从艺术学演进的角度考察并彰显了宗白华的“德国经验”与德国艺术的精神性与形而上特点(张泽鸿128—37)。但这种考察还是单线的,而若从思想史与美学、文论的整体性和联系性及发展性来看,才能真正从中西融汇的新“范式”的意义上来看待。概括而言,从新文化运动时期的胡适、陈独秀与“少年中国”时期宗白华的争论,到“科玄论战”中

三派的论争(即陈独秀从经济学,胡适、丁文江从“科学的人生观”以及梁启超、梁漱溟等致力于思想精神的探讨三种方向的论争)、直至后来的马克思主义的意识形态,这一侧重精神的形而上品格、主张以“科学性”的方法发掘宇宙观人生观艺术观的整体性、联系性、发展性的思想学术传统,一直缺少精神谱系的整体梳理,这种缺乏会直接导致文论话语精神向度的贫血。而民国时期学者们有关宗教精神的论争,直接决定着文论话语精神向度的纵深感。尤其是在科学与宗教关系上的思辨,直接开启了宗、李对文论话语的“精神性”与“科学性”的双重思考,这是对狄尔泰“精神科学”范式的具体运用及再造,“科学性”是以自然科学要求的精确性来规范人文与社会科学,“精神性”更注重在归纳历史内容的基础上肯定精神的形而上地位。对这两方面的强调最终促进了他们在文化旨归上的一致,即不是五四式的单纯侧重德先生、赛先生的思想启蒙,而是以五四思想启蒙为起点,在反思中发展五四思想启蒙的成果,在中西比较中融汇中西两种古典精神传统,在侧重学术薪火的传承中来“迎中国的文艺复兴”。当然,强调狄尔泰对民国时期学术范式性革命的影响,并非完全否定旧范式。正如库恩对旧范式的确信:它“使常规科学或解决谜题的科学成为可能。而只有通过常规科学,专业的科学共同体才能成功地首先开发旧范式潜在的应用范围和精确度,然后分离出其困难,而新范式则有可能通过研究它们而突现”(库恩 137)。对宗白华、李长之文论的精神谱系追溯一案,也可作如是观。

注释[Notes]

- ① 原刊于《时事潮文艺》创刊号,1943年3月,现收录于《宗白华全集》第二卷。
- ② 原刊于《哲学评论》第8卷第5期。1944年1月中国哲学会编辑出版。现收录于《宗白华全集》第二卷。作者“附识”云:“本文系拙稿《中国艺术底写实传神与造境》的第3篇。前2篇尚在草拟中。本文初稿曾在《时事潮文艺》创刊号发表,现重予删略增改,俾拙旨稍加清晰,以就正读者。承《哲学评论》重予刊出,无任感激。”见《宗白华全集》第二卷第356页的注释。
- ③ 可参看陈独秀《告上海新文化运动的诸同志》,见《宗白华全集》第一卷附录,第141—47页。
- ④ 可参看张蕴艳:“精神史脉络中狄尔泰对李长之传记批评之影响”,《学习与探索》4(2019): 140—47。

引用作品[Works Cited]

- 陈旭光:“论《少年中国》的象征主义译介与早期新诗的预期视野”,《文艺理论研究》5(1998): 72—77。
- [Chen, Xuguang. “Translating and Introducing Symbolism Through *Junior China* and the Expectations of Early Chinese New Poetry.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 5(1998): 72—77.]
- 约斯·德·穆尔:《有限性的悲剧——狄尔泰的生命释义学》,吕和应译。上海:上海三联书店,2013年。
- [De Mul, Jos. *The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life*. Trans. Lü Heying. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2013.]
- 威廉·狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷)。童奇志、王海鸥译。北京:中国城市出版社,2002年。
- [Dilthey, William. *Introduction to the Human Sciences*. Vol. 1. Trans. Tong Qizhi and Wang Haiou. Beijing: China City Press, 2002.]
- 胡适:《胡适文集》。北京:北京大学出版社,2013年。
- [Hu, Shi. *Anthology of Hu Shi*. Beijing: Peking University Press, 2013.]
- 托马斯·库恩:《科学革命的结构》。金吾伦、胡新和译。北京:北京大学出版社,2003年。
- [Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Trans. Jin Wulun and Hu Xinhe. Beijing: Peking University Press, 2003.]
- 李长之:《李长之文集》。石家庄:河北教育出版社,2006年。
- [Li, Changzhi. *Anthology of Li Changzhi*. Shijiazhuang: Hebei Education Press, 2006.]
- 刘悦笛:“比较美学视野中的‘意境说’”,《安徽大学学报》(哲学社会科学版)9(2008): 16—19。
- [Liu, Yuedi. “Artistic Conception from the Perspective of Comparative Aesthetics.” *Journal of Anhui University (Philosophy and Social Sciences)* 9(2008): 16—19.]
- 罗钢:“意境说是德国美学的中国变体”,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学版)5(2011): 38—59。
- [Luo, Gang. “Theory of Artistic Conception: A Chinese Version of German Aesthetics.” *Journal of Nanjing University (Philosophy, Humanities, and Social Sciences)* 5(2011): 38—59.]
- 弗里德里希·施莱尔马赫:《论宗教》,邓安庆译。北京:人民出版社,2011年。
- [Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Trans. Deng Anqing. Beijing: People's Publishing House, 2011.]
- 汤拥华:“方东美与宗白华生命美学的‘转向’”,《江西社

- 会科学》1(2007): 52—58。
- [Tang, Yonghua. "The Turn of Life Aesthetics in the Works of Fang Dongmei and Zong Baihua." *Jiangxi Social Sciences* 1(2007): 52—58.]
- 王一川:“德国‘文化心灵’论在中国”,《北京大学学报》(哲学社会科学版)3(2016): 59—67。
- [Wang, Yichuan. "The German Theory of 'Culture-soul' in China." *Journal of Peking University (Philosophy and Social Sciences)* 3(2016): 59—67.]
- 云慧霞:“宗白华美学与德国生命哲学”,《求是学刊》5(2003): 86—89。
- [Yun, Huixia. "Zong Baihua's Aesthetics and German Life Philosophy." *Seeking Truth* 5(2003): 86—89.]
- 章启群:“重估宗白华——建构现代中国美学体系的一个范式”,《文学评论》4(2002): 22—30。
- [Zhang, Qiqun. "Re-examining Zong Baihua: A Paradigm for Constructing Modern Chinese Aesthetics." *Literary Review* 4(2002): 22—30.]
- 张泽鸿:“‘德国经验’与‘中国问题’”,《社会科学战线》12(2013): 128—37。
- [Zhang, Zehong. "The 'German Experience' and the 'Chinese Issue'." *Social Science Front* 12(2013): 128—37.]
- 宗白华:《宗白华全集》,林同华主编。合肥:安徽教育出版社,1994年。
- [Zong Baihua. *Complete Works of Zong Baihua*. Ed. Lin Tonghua. Hefei: Anhui Education Press, 1994.]
- (责任编辑:赵 勇)

